АРХИВ

От переводчика

Кристина Шюес изучала философию, политологию и литературу в университетах Гамбурга и Филадельфии, защитила докторскую диссертацию по философии (Ph.D.) в Университете Темпла (Филадельфия, США). В настоящее время К. Шюес работает в должности профессора философии в Институте образования и социальных наук Университета г. Вехта (Германия) и читает лекции в университетах г. Вилланова (США), г. Гамбурга и г. Лёнебурга (Германия). Основные исследовательские интересы – в областях феноменологии, этики и политической философии.

Публикуемая ниже статья К. Шюес в 1994 г. получила премию, учрежденную в память Г. Шпигельберга «Исследовательским проектом в области феноменологии тела» (The Study Project in Phenomenology of the Body [SPPB], США). «Исследовательский проект в области феноменологии тела» – это исследовательский проект и сетевая организация, созданные для изучения живущего тела и телесного опыта в его неизменных структурах и исторических и культурных вариациях. Проект является феноменологическим по направленности, но междисциплинарным по содержанию. Более того, он основывается не только на изучении текстов о теле, но и на внимательном наблюдении и изучении телесного опыта самого по себе как непосредственно данного (leibhalf, «in the flesh»). Координатором этого проекта (SPPB) является Элизабет А. Бенке, а членами его Научного совета (SPPB International Advisory Board) – профессора К. Мойерс (Chris Moyers, США), Д. Рехорик (David Rehorick, США), Б. Вальденфельс (Bernhard Waldenfels, Германия), М. Коннолли (Maureen Connolly, Брок Университет, Онтарио, Канада).

УДК 16

Кристина Шюес

АНОНИМНЫЕ СИЛЫ ГАБИТУСА¹

В представленной читательскому вниманию статье К. Шюес обсуждает понятие «габитус» в общих границах генетической феноменологии и, точнее, в отношении к опыту восприятия, сомнения и ошибочного восприятия. Автор доказывает, что силы габитуса принадлежат области анонимности, поскольку тело и Я не могут быть в полной мере тематизированы. Опыт имеет место в сфере анонимности. Таким образом, он относится к до-личностному отношению к миру, подразумевает функциональную интенциональность и пассивную форму, которая сама по себе формируется габитуализацией и рутинизацией.

Ключевые слова: габитус, феноменология, восприятие, анонимность, интенциональность.

Удел сознания – в том, что все, с чем оно сталкивается (experience), становится его «историей» – габитусом. Однако эта «история» – не просто по-

¹ Габитус – совокупность предрасположенностей поступать, думать, оценивать, чувствовать определенным образом. *Габитус* — инкорпорированная история индивида и группы, к которой он принадлежит. См.: Bourdieu P. The Logic of Practice. Stanford: Stanford Univ. Press, 1990. P. 53.

стоянное добавление различных аспектов опыта; скорее, это «история» изменений и преобразований телесного сознания. Любой опыт содержит убеждение, которое часто является убеждением наивным. Иногда «бытие», «быть» (being) различных аспектов опыта преобразуется в «быть (being) сомнительным», или «быть иллюзией», или «быть обманчивым», или «быть несомненно правдивым» и т.д. Наше убеждение в том, что и как мы воспринимаем что-либо или кого-либо, служит основанием для нашего дальнейшего поведения, действия или опыта.

В этой статье я попытаюсь посредством феноменологической рефлексии проанализировать тот способ, которым инкорпорированный габитус – наша телесная память – включен в наш опыт и его преобразования. Начну с определения структур опыта, возможностей ошибок и обмана, идеи преобразования и обусловленности опыта и, соответственно, габитуса. Затем я попытаюсь обосновать мнение, в соответствии с которым опыт основывается на габитусе и формируется габитусом, который инкорпорирован агентом и который инкорпорирует агента в мир. Трудностью, стоящей перед феноменологическим обнаружением габитуса, является присущая ему анонимность, которую я определяю и рассматриваю в терминах «заторможенной интенциональности». Мой тезис состоит в следующем: для того чтобы изменить наше отношение к другим и к миру, мы должны знать свой габитус и уметь преобразовывать его.

Опыт осуществляется как процесс наличного присутствия, сопровождающегося последующим подтверждением¹, которым этот же объект восприятия, воспоминания и т.д., удерживается в сознании и определяется более точно. Если предчувствие не подтверждается, то я могу удивиться, и тогда будет иметь место изменение моего опыта. И все же это не *только* я изменяю опыт, например, в результате ошибки, которую я «просто обнаруживаю» в восприятии чего-либо (или кого-либо) «действительно там»; скорее, сам воспринимаемый объект изменяется *для* меня.

Мы можем выделить несколько возможностей изменений или преобразований опыта. Например: а) ожидаемый аспект объекта может оказаться другим, хотя он и принадлежит тому же самому объекту. Это случай, который достаточно часто встречается в нашем опыте. Например, мяч воспринимается как красный, и вдруг, в процессе подтверждения, предчувствие обманывается, потому что в восприятии появляется зеленая часть мяча. Таким образом, мяч (оставаясь тем не менее мячом) больше не воспринимается как только красный, но как красный и зеленый. И целое преобразование и изменение смысла отражается в форме *ретроспективного* перекрещивания в сохраняющейся сфере (той, которая «только что была») и преобразует существующие

¹ Гуссерль говорит «осуществление», см.: *Husserl E. Zur Phenomenologie des inneren Zeitbewusstseines (1893—1917)* / ed. R. Behm, Husserliana (Hua), Den Haag, 1966; или *его же: Analysen zur passiven Synthesis* / ed. M. Fleisher, Hua XI, Den Haag, 1966, в частности § 6. Понятие «подтверждение» («assurance») напоминает мне понятие «страхование жизни» («life insurance»). Действительно, я имею в виду то, что в процессе восприятия *жизнь* моего восприятия и воспринимаемого объекта — они не могут быть отделены друг от друга — подтверждается в каждый момент.

смыслы габитуса, смыслы, осажденные в результате предыдущего опыта. В этом примере предыдущее восприятие, которое было настроено на постоянный «красный»..., теперь «осознается» или «перевоспринимается» как «красное» и «зеленое». Или, например, я застаю подругу в слезах и пытаюсь утешить ее. Она говорит мне, что она не расстроена, а на самом деле необыкновенно счастлива и плачет оттого, что получила очень хорошие вести. Тогда я вижу ее слезы в «новом» свете. Таким образом, похоже, что мы обнаружили здесь возможность смысла, который может даже ретроспективно *сдерживать* уже сформировавшийся смысл и *перекрывать* его новым смыслом и, соответственно, преобразовывать опыт.

б) Более радикальным является случай ошибки в восприятии или обмана: весь объект опыта отрицается потому, что ожидаемый объект оказывается чем-то отличным от того, что воспринимается. Например, я вижу пластиковый манекен в витрине магазина и вдруг обнаруживаю движение его ноги, таким образом я прихожу к восприятию человека. «Новый» опыт восприятия не согласуется с моим «старым» опытом восприятия вещи, т.е. если один опыт находится в конфликте с другим, фальсифицирующим его, то у меня создается впечатление, что смысл моего опыта «подрывается»; он просто отбрасывается, и я не воспринимаю этот объект так, как раньше, даже если бы я этого хотела. Таким образом, опыт восприятия объекта не только пересматривается, но предполагаемый объект может оказаться чем-то иным. Например, восприятие *манекена* оказывается восприятием *человека*. Невозможно даже сказать, что пластиковый манекен воспринимается *как* человек; скорее, весь смысл восприятия преобразуется в смысл восприятия человека; весь объект *становится* человеком, а объект, каким он воспринимался раньше, отрицается. «История» опыта (восприятия) изменяется так, что я не могу даже представить, каким образом я могла *так* ошибаться.

в) Еще более специфическими являются феномены конфликта (*Widerstreitsphenomene*): если два частично совпадающих смысла, касающиеся одного и того же *чувственного* содержания, приходят к конфликту, то опыт преобразуется в сомнение. Сомнение в процессе опыта может быть преодолено только посредством подтверждения или отрицания. Например, я сомневаюсь, смогу ли я перепрыгнуть через препятствие. В воображении – я перепрыгиваю, скажем, через скамейку – я представляю себе две противоположные возможности, и каждая возможность – могу или не могу – находится в противоречии с другой и вызывает взаимное сдерживание (торможение) пониманий, что оборачивается разделением сознания. Оба понимания имеют форму «быть под вопросом», и оба обладают «силой» воздействовать на меня. Они находятся в конфликте до тех пор, пока решение не приходит посредством, скажем, попытки перепрыгнуть через препятствие или попытки вспомнить, как я это делала раньше. Тогда мое сомнение разрешается, подтверждая одну возможность и отклоняя другую.

Общей чертой всех трех разных способов преобразований и изменений опыта является то, что агент тем или иным способом мотивирован в отношении «интенционального объекта» – личности, события, объекта – мира.

1. Мотивация и торможение

Как агент, я обладаю свободой (freedom), которой объясняется моя телесная направленность к миру. Я могу действовать и иметь опыт в окружающей меня среде, могу обращать внимание на вещи или не замечать их, могу поворачивать голову, закрывать глаза, двигаться. Однако эта свобода ограничена, поскольку, когда я воспринимаю что-либо определенным образом, я не могу посредством чисто волевого усилия воспринять это по-другому. Что-то привносится в мое сознание в той мере, в какой оно на меня воздействует, и в той мере, в какой я реагирую на него. Когда объект опыта воздействует на меня, кажется, что он обладает воздействующей силой, которая побуждает меня к его восприятию. Эта мотивация может возникнуть просто на основании какой-то небольшой детали, которая вызывает всю осмысленную вещь, или потому что я особенно восприимчива к определенным событиям или человеческим эмоциям. «Что-то» выделяется для меня из окружающего мира, телесно воздействует, показывает мне себя и побуждает меня действовать, воспринимать и т.д. тем или иным способом.

Влечение (attraction) к объекту или событию посредством воздействия [на него] является направленностью к объекту; это движение интереса, имеющее целью объект, человека или событие – *интер-ес* (inter-esse¹). Мотивация возникает благодаря воздействующей силе осмысленного мира для меня, с одной стороны, и, с другой, благодаря предчувствию, которое заставляет меня продвигаться в опыте в определенном направлении.

Воздействующая направленность к объекту опыта *тормозится* в случае ошибки или обмана. Если предчувствие не оправдывается и его мотивационная сила уменьшается, то исходный образ опыта трансформируется в отрицание и только что воспринимаемый объект *тормозится*, или, так сказать, *перечеркивается*. После того как трансформация или модификация завершилась, «новый» смысл подавляет предварительную силу старого смысла.

Модификации могут быть даже трансформированы ретроспективно, потому что «новый» опыт оказывает воздействие на предыдущие фазы опыта. «Перечеркивание», которое не является просто «угасанием», позволяет тому, что было трансформировано, «просвечивать через» трансформацию. Таким образом, наш опыт не зафиксирован, он всегда может быть трансформирован или модифицирован. Его понимающая сила может быть заторможена (т.е. ослаблена) для того, чтобы допустить формирование иного, конфликтующего понимания или другого смысла. Следствием является то, что реальное понимание трансформируется соответственно воздействующей силе понимания мира. В общем смыслы могут тормозиться, т.е. они могут быть отодвинуты в *безразличие*, что выражается в уменьшении их воздействующей силы. Однако эти трансформации или модификации не осуществляются в любом произвольном направлении: данность мира и габитуса, к описанию которого я сейчас перейду, определяет то направление, в котором развивается опыт.

¹ Interesse – «интерес» по-французски. Выбрав французский эквивалент английского interest и разбив слово на две части – inter («между») и esse («сущность»), автор статьи подчеркивает, что интерес – это взаимодействие сущностей. – *Прим. пер.*

Специфичным для феномена «перечеркивания» является то, что «перечеркивание» чего-либо не означает, что это «что-то» больше вообще не существует; скорее, оно заторможено в той мере, в какой оно больше не имеет силы воздействовать на агента в ее предчувствиях и устремлениях к миру, т.е. «перечеркнутый» опыт функционирует только как не-бытие [1] в опыте, который предшествует в качестве установленной возможной реальности возможности конституирования бытия и значения *нового* смысла и как «удерживание» *из* мира. Таким образом, я считаю, что интенциональность перемешана с не-бытием. Другими словами, направленность (т.е. определение чего-либо как чего-либо) означает также исключение того, что также может восприниматься. Итак, трансформация опыта показывает, что бытие-для-меня и бытие-само-по-себе не разрушаются, а, скорее, сосуществуют в структурах интенциональности. Следовательно, перечеркивание одного понимания высвобождает место другому пониманию и исключает другие направления опыта в силу их *несовместимости*.

После трансформации опыта воздействующая направленность обладает демонстративной функцией «это» в той мере, в какой и не-бытие (перечеркнутое бытие) и бытие могут быть названы «это». И не-бытие, и бытие выражают разновидность (mode) направленности: направленности, сила которой заторможена, и направленности, сила которой оказывает воздействие. Однако объяснить общее чувственное основание (например, в случае сомнения) и, следовательно, его возможное демонстративное «это» можно только с помощью абстрагирования, поскольку мы не можем понять функционирование демонстративного или чувственного комплекса, лишённого определенности, *в качестве* осмысленного опыта. По той причине, что сознание обладает как-структурой (the as-structure), «это» никогда не может быть обнажено. Другими словами, сознание является нашей областью исследования, оно обречено на осмысленность.

Когда я узнаю об ошибке, я изменяю опыт, которым только что обладала, для того, чтобы пересмотреть его; и тогда смысл опыта теряет свою мотивационную силу вместе с демонстративной функцией. **ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫЙ ОБЪЕКТ** («перечеркнутый» объект) теряет демонстративную функцию посредством торможения воздействующей силы интенционального объекта. Однако утрата воздействующей силы не означает полной утраты чувственного комплекса или полного угасания интенционального «это»; скорее, после осознания ошибки не-бытие, так же, как и бытие, постулируется. С точки зрения феноменологии будет ошибочным сказать, что манекен воспринимается, как человек. Скорее, «это» сейчас воспринимается, как человек, и воспринималось раньше, как манекен.

Воздействие мотивировано тем, что оказалось интенциональным объектом для-меня. Итак, опыт базируется на следующих особенностях: 1. Агент может воспринимать различные смыслы в той мере, в какой это касается даже бытия и не-бытия одного и того же «это». 2. На меня воздействует «не-что», т.е. я проживаю воздействующие силы и силы торможения в моем опыте. 3. Трансформация и модификации могут ретроспективно изменять смысл в силу ретроспективной и проспективной временной структуры сознания. Поскольку ни бытие, ни не-бытие не лишаются существования никакой мо-

дальностью сознания и поскольку они осаждаются на ретроспективной области в «глубине» сознания, они образуют (и образуются посредством) *габитус* агента.

2. Габитус и его анонимность

Габитус зависит от тела. *Габитус* — это осаждение опыта в «глубине» телесного сознания, основание для дальнейшего опыта и *место* агента в мире. Центром этих трех аспектов *габитуса* является тело. Следовательно, «живое» тело, такое, каким оно предстает посредством габитуса, всегда находится в центре нашего феноменологического описания.

Габитус формируется посредством опыта агента в обществе и, в свою очередь, формирует его опыт, а следовательно, опыт этого общества. Если мы хотим трансформировать опыт, то не сможем достигнуть этого без трансгрессии габитуса. Трансгрессия необходима, поскольку габитус, будучи сформирован осаждением предыдущего опыта, ответствен за *воспроизводство* опыта и узнавания. Конституирование включает идеал бесконечности в той мере, в какой воспроизводство со-дано в идее «Я могу» (т.е. «Я всегда могу сделать это снова»). Основанием этого является габитус, который, однако, «функционирует» в рамках телесности. Но область конституированных, эмпирических объектов является возможным (габитуальным) бесконечным повторением конечных и имеющих пределы сущностей. Возможность повторения конституированных объектов является конституированным повторением в области привычек. Я думаю, что если мы исследуем статус габитуса для нашего опыта и то, каким образом он конституируется, то сможем найти способы его трансгрессии. Иными словами, трансгрессия или трансформация габитуса являются не только эпистемологическими, но также и сущностно этическими явлениями в той мере, в какой они охватывают все наши отношения с другими и с миром. Требование трансгрессии габитуса относится не только к трансформациям организации и содержания опыта, о которых мы говорили до сих пор, но также к вопросу, касающемуся наших *отношений* к опыту и нашей *ситуации* – *месту* или *инкорпорированности* – в мире.

Отношение к «чему-либо» может уже обозначать *дистанцию* (*расстояние*) между двумя полюсами: «Я» и воспринимаемым. Однако это не просто два полюса, а, скорее, со-отношение. И если мы хотим исследовать это со-отношение, то должны поставить самих себя в отношение к нему. Другими словами, мы *дистанцируемся* от со-отношения, которое само по себе является разновидностью дистанции. *Дистанцируясь*, феноменолог занимает трансцендентальную позицию с целью исследовать габитус и осаждение предыдущего опыта в мире. Трансцендентальная рефлексия позволяет феноменологу дистанцироваться от сил габитуса. Однако идея дистанцирования может быть и опасной: если истинно, что мы движимы габитусом, и если можно дистанцироваться от габитуса, то, следовательно, наш рефлексивный подход может *де-функционализировать*, или разрушить, силу, руководящую нашим опытом. Объект нашего исследования будет под угрозой разрушения. И все же я думаю, что феноменологическое описание включает дистанцирование от моего габитуса с тем, чтобы *приблизиться* к той самой анонимности, которая осаждается в габитусе. Следовательно, результатом такого исследования бу-

дет, скорее, освещение, чем разрушение. Силы воздействия всегда находятся в субъективной структуре воспринимающего агента и пребывают в центре борьбы между габитусом и попытками освободиться от него путем его трансгрессии с помощью рефлексии или осознания «чего-то нового». Теперь я хотела бы применить трансцендентальную рефлексию для того, чтобы исследовать анонимность, осажденную в габитусе.

В основе любого конституирования через сознание лежит тесное *со-существование* тела и мира. Со-существование *живет* в центре интенциональной сети, характеризующей наши отношения с миром еще до нашей деятельности и опыта. Однако тело, которое является посредником в наших отношениях с миром и открыто миру, не разрушается в результате взаимодействия с миром. Несмотря на тесное «со-существование» и «место», взаимодействие тела и мира осуществляется на некоторой дистанции, дистанции, необходимой для любого опыта. Эта дистанция становится явной при различении реального тела и тела привычек, показывающем, что «наличие или отсутствие какого-либо восприятия – это *не* результаты фактической ситуации вне организма» [2. С. 110].

3. Реальное тело и тело привычек (*habitual body*)

Тело является принципом детерминации и принципом трансценденции фактической ситуации. Это — наша направленность к миру в той мере, в какой тело является *реальным* телом и телом *привычек*. Простое волевое усилие к изменению опыта возрастает до того, что заставляет агента не слышать тона, которым ведется беседа, хотя он его слышит, или быть счастливым, когда он расстроен. Дело в том, что фактическая ситуация не обязательно соответствует диспозиции привычек.

Что такое *габитус*? Бергсон пишет, что габитус «не отражает нашего прошлого, он играет им, он не представляет его, а действует при помощи него; и если он вообще заслуживает названия памяти, то он ею не является, потому что он сохраняет старые картины скорее потому, что он живо *сохраняет* ее результат в настоящий момент» [3. С. 87]. Идея состоит в том, что чем лучше мы освоили процедуру или повторение опыта и чем более мы осведомлены о ней, тем менее личным и более отстраненным от нашей прошлой жизни и от нашего знания становится эта процедура или этот опыт. Иными словами, чем более знакомы мы, скажем, с комнатой, тем меньше внимания мы обращаем на детали. Привычка в этом смысле основывается на повторении; любая форма творческой продуктивности исключается. В отличие от памяти, которая *повторяет*, есть память, которая *представляет*. Эта форма памяти называется воспоминанием: она не становится рутинной и не отстраняется от нас в той мере, в какой мы можем вызывать с ее помощью определенные события, истории и т.п., принадлежащие нашему личному прошлому. *Габитус* является *телесной памятью*¹, которая существует между привычкой и воспоминанием, потому что он является повторением, сочетающимся с

¹ Касей пришел к такому же выводу и называл габитус «привычной тело-памятью» («a habitual body-memory»). См.: Casey E.S. Habitual Body and Memory in Merleau-Ponty // Mohanty J. (ed.) Phenomenology and the Human Sciences. The Hague, 1985.

уникальностью, длительностью, сочетающейся с мимолетностью, габитус соединяет опыт с действием; все эти комбинации требуют среднего понятия между присутствием и отсутствием [2. С. 128 и др.], который соответствует различению между реальным телом и телом привычек. Более того, укорененность телесной памяти в прошлом и направленность к будущему являются наиболее важными для реализации возможности ретроспективной и продуктивной трансформации сознания в направлении к будущему и в направлении к прошлому. Следовательно, тело привычек раскладывается на то, что стало привычкой, и на то, что становится привычкой. Габитус создается посредством опыта и сам является созидающей силой. Габитус обнаруживается во всех взаимоотношениях между агентом, телом и миром. В этом смысле он является выражением и способности распространения нашего бытия в мире и самого мира таким, каким он инкорпорирован в моих телесных привычках.

Тело привычек описывает некоторое знакомое *пространство*, которое является областью привычных действий и опыта, являющихся, в свою очередь, основанием для последующих действий и будущего опыта. Я обладаю телом, и тело является моим «якорем» в мире и в моем бытии в пространстве и времени; следовательно, я живу и воспринимаю посредством этой укорененности и осажденных сил. В некотором смысле габитуализация тела всегда уже здесь, потому что тело живет в пространстве и времени, в обществе и по его законам, одним словом – в мире. Уже при рождении тело обладает миром, оно становится моим «якорем» в качестве временного бытия и функционирует, габитуализируя мир и меня. Под термином «тело привычек» понимается то, что это тело габитуализируется посредством каждого опыта, т.е. посредством мира такого, каким я его воспринимаю, и оно габитуализирует в той мере, в какой определяет мой будущий опыт. Тело, в силу своей «телесной памяти», своего габитуса, существует в напряженности тройственной структуры *Эго/тело/мир*. *Эго*, с одной стороны, – это воспринимающая личность, *Я*, к которой я нахожусь в отношении естественной рефлексии, и, с другой стороны, это «естественное *Я*», которое выражает само себя в действиях исходно спонтанной интенциональности, запечатленных в теле и проявляющихся как «зримое выражение конкретного *Эго*» [2. С. 88]. Его отличие от личностного *Я* состоит в его естественности и в том факте, что оно интегрировано в конкретное *Я* как доличностное, анонимное, общее, доконструктивное, естественно и культурно развитое телесное существование.

Двойственность положения тела в этой тройственной структуре *Эго/тело/мир* и обеспечивает со-существование. Способ со-существования между *Эго/телом/миром* поддерживается благодаря разграничению реального тела и тела привычек и допускает возможность *дистанции*. Иными словами, двойственность положения тела наиболее важна для обеспечения вовлеченности в мир и дистанцирования от этой вовлеченности, что осуществляется главным образом посредством габитуса.

Габитус, понятый в описанном нами смысле, предоставляет возможность повторения действия или пере-осмысления опыта и, соответственно, может рассматриваться как не зависящий от моих намерений или желания. То есть «каждое восприятие имеет место в атмосфере общности и предстает перед

нами анонимно» [2. С. 309]. То, что восприятие представлено анонимно, означает, что способ, которым восприятие представлено (т.е. конституирующая функция), скрыт от простой ежедневной реальности. И это характеризует любой опыт. Со-существование и дистанция между *Эго*/телом/миром обеспечивает само-понимание для обращения к анонимности, включенной в интенциональную жизнь.

«Характер этого обращения к миру [обращения в смысле поворота к] остается обычно неизвестным и искаженным, и лишь только благодаря радикальным усилиям феноменологической рефлексии жизнь и *Я* освобождаются от своей сокрытости (своей анонимности) и выносятся в ясность сознания» [4. S. 6–7].

Таким образом, то, что разрушается посредством радикальной само-рефлексии, не является самим *габитусом*; скорее, «разбивается» (т.е. раскрывается) его анонимность. То есть, *сдерживая* силу *габитуса*, *Я* не обязательно разрушает его, потому что в нем локализируются основные характеристики моего со-существования. Скорее, *Я* раскрывает его структуру, используя метод дистанцирования (т.е. рефлексии). Видимо, целью любой рефлексии является оставление «объекта» исследования нетронутым.

Двойственность положения тела позволяет сознанию дистанцироваться от габитуса, не высвобождаясь полностью от тройственной структуры. Полное отсутствие габитуса означало бы бесконечную дистанцированность от мира, а значит, и потерю мира. Следствием было бы то, что агент ничего бы не осознавал. Таким образом, поскольку габитус обеспечивает основание тела в мире, он является главным основанием нашего опыта и деятельности. Отсутствие габитуса имеет следствием безразличие или незнание; закрытость нашего габитуса не оставила бы никакого «пространства» для опыта и знания, рефлексии и мысли.

Поскольку габитусу присуща анонимность, а опыт одержим анонимностью, что показано выше, естественное *Эго* функционирует как доличностная структура сознания, которая может быть «приспособлена» для восприятия смыслов (т.е. осаждения смыслов), не проходя сквозь всю рутину обучения «know how».

К примеру ребенок, который уже видит вещи, однажды понимает, в чем состоит смысловое предназначение ножниц; и с этих пор тотчас же, с первого взгляда, видит ножницы *как таковые* (курсив мой. — *К.Ш.*); это, конечно же, не сопровождается развернутым воспроизведением, сравнением и логическим выводом [5. С. 218].

Таким образом, новый смысл слова «ножницы» осаждается в структуре привычек тела, посредством которого ребенок воспринимает мир. «Новый» смысл изменяет в целом вещь-понимание. Предполагая, что форма анонимности в опыте *является* той же самой, что и форма анонимности, коренящаяся в *габитусе*, *Я* локализует анонимность, к которой *Я* теперь пытается *подойти* для того, чтобы показать ее скрытую роль в оформлении способов нашего опытного восприятия в повседневной жизни.

Поскольку анонимность не локализуется ни в индивидуе, ни в социуме (культуре), ни в теле, ни в сознании, она существует между ними (in-

between). Поэтому необходим метод, выявляющий область исследования, в которой индивидуальное и социальное (культурное), тело и сознание еще не разделены: рефлексия над сферой сознания, в которой можно *приблизиться* к анонимности габитуса. Я попробую *дистанцироваться* от тела привычек, сохраняя связь с телом.

Движение *Selbstbesinnung* (само-понимания) – раскрытие смысла в рефлексии – должно быть помещено в напряженную область со-существования *габитуса*, пребывающего в тройственной структуре *Эго/тело/мир*. Используя эту напряженность, дистанцирование само-сознания от этой области может достигать той области, что скрыта под анонимностью. Действительно, *дистанцированность* означает *приближение* к области привычек. Эта форма конечного дистанцирования ведет не в бесконечность, а к *раскрытию* области анонимности габитуса, или к проникновению в область анонимности габитуса. Трансцендентальное само-понимание является «*Selbstbesinnung*», т.е. *Я* придает смысл самому себе посредством рефлексии. *Я*, будучи трансцендентальным *Эго*, вырабатывает смысл *самого-себя*, становясь *самим-собой*, т.е. вырабатывает смысл анонимности *габитуса* – *самого-Я* (it-self), которое будет раскрыто как *Я-само* (my-self), поскольку само-*Я* всегда будет больше, чем *Я-само*.

4. Анонимность моего тела и моего *Я*

Тело является моим способом существования в мире. Таким образом, оно является фактичностью, конкретным качеством, особой характеристикой моих намерений и моей личностной манерой действий, которые осознаются (узнаются) другими индивидами, по крайней мере в теории, как *мой* способ существования и действия. Мое тело является моим способом и моей манерой проецирования моего *я* в направлении к вещам и к другим *Я*. Я осознаю мир через свое тело и я осознаю свое тело через мир. Единство объекта осознается через схему тела, и «субъектом синтеза» является не *Я*, а тело. Как убедительно показал Мерло-Понти, тело является средоточием интенциональности; тело – это присутствие в мире и раскрытие возможностей этого мира. Мы ощущаем через тело, следовательно, тело всегда понимает мир. Поэтому существует автономная жизнь моих чувств, моих глаз, моих рук и т.д. – моего «естественного *я*», включенного в сознание. Поэтому опыт имеет место в анонимности, которая в широком смысле может рассматриваться как: 1) до-личностная структура исходного отношения к миру, изначальная сфера; 2) функциональная интенциональность, всегда лежащая в основе любого акта сознания; 3) форма пассивности, сформированная в результате привыкания, посредством осаждения и рутинизации. Эти акты дают содержание человеческой жизни, осаждаются снаружи и соответствуют анонимным способам существования вещей. Все эти три анонимности имеют то общее, что поток интенциональности появляется вне действия *Эго*¹.

¹ Эти три формы анонимности выработаны на основании гуссерлевского понятия «пассивности». Для Гуссерля это – пассивность эго. Мерло-Понти, в основном, относит гуссерлевское понятие пассивности к интенциональности тела.

Однако если опыт имеет место в анонимности, то как я могу быть уверена, что этот опыт является моим опытом? И если до-личностное основывается в мире, являющемся местом существования моего тела в мире, и если оно анонимно, то как я могу знать, что именно мое тело существует в мире и через него я воспринимаю мир? Что мое есть мое и не похоже на чье-то еще? Если опыт на самом деле является анонимным и до-личностное, то как я осознаю каждый опыт уникальным и индивидуальным, а не в качестве просто совершенно безличностного процесса, происходящего без моего участия? Или если опыт действительно является анонимным и безличностным, то как можно продолжать говорить о моем опыте и моем собственном теле? Если мое собственное тело является тем телом, которое я ощущаю, которое осознаю как мое тело..., и если мое-собственное-тело является тем, что помещает меня в мир, то может возникнуть вопрос, как оно может существовать не в качестве *моего* тела, а в качестве любого анонимного тела? Как может быть, что если существует только общность и анонимность опыта, испытываемого мною, то я смущаюсь и наглядным образом стыжусь, например, краснею, когда, скажем, дружески приветствую кого-то, а оказывается, что это незнакомец? Если мое-собственное-тело является тем телом, которым я живу и которое я воспринимаю как свое тело (*as mine body*), а не как просто *тело* (*a body*), и если мое-собственное-тело является тем, что помещает меня в мир, то оно должно жить как мое, а не как анонимное тело... Если тело помещает меня в мир, то я должна понимать смысл «бытия в обладании своим телом». Обладание своим собственным телом может рассматриваться либо как контроль за моим собственным телом, либо как обладание прямым доступом к своему телу как к своему-собственному. Оба способа осознаются с помощью рефлексии над своим телом и в силу знания о своих мотивациях типа «Я могу».

Анализ понятия «анонимность» позволяет предположить, что поскольку опыт рождается из до-личностной сферы, то связь между опытом и мотивацией возникает не только с помощью «Я могу», но также и с помощью «*Я не могу*». Например, неожиданная заминка в выполнении прыжка через препятствие, который я вполне могу совершить в силу своих физических телесных способностей, или я неожиданно остановилась «как вкопанная» при виде автомобильной аварии, или у меня нет сил взглянуть на эту автомобильную аварию; или я не могу воспринять заново как реальное то, что было просто неправильно воспринято. Или же фраза «оглянись», произнесенная в беседе, обычно означает «посмотри назад», даже если это не означает «посмотри назад» для *меня*. Другими словами, мы можем говорить о *заторможенной интенциональности*¹, которая достигает мира одновременно с «Я могу» и удерживает его полное телесное обязательство, или открытость, в само-обязующем или социально обязующем «Я не могу». Взаимообуславливающая

¹ Ср.: *Young Iris Marion*. «Throwing like a Girl. A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality» // Allen J., Young I. M. (ed.) *Thinking Muse*. Янг использует понятие заторможенной интенциональности только в отношении поведения. Но я думаю, что можно расширить применение этого понятия к опыту в целом. Интересно также заметить, что Гуссерль использует понятие «торможения» в отношении феноменологической редукции и как характеристику сомнения.

связь между направленностью и предписанностью интенциональности может быть ограничена как в опыте, так и в действии. Это происходит, если тело проектирует цель, но в то же самое время мешает ее осуществлению, оно отступает к самому-себе, т.е. к своим собственным пределам.

Однако если изначальная структура существования является не только унифицирующей и синтезирующей интенциональностью формы «Я могу», но также и формы «Я не могу», по отношению к направленности «Я могу», то телесный опыт привычек находится в *удержанном единстве* к самому себе и своему окружению, потому что интенциональная направленность проецируется в мир и в то же самое время тормозится привычными структурами его собственной интенциональности. В результате агент отступает к самому себе в попытке переступить пределы привычного существования, которое, таким образом, является само-референтным и, следовательно, не является чистым присутствием *в направленности* к миру. Например, если я вижу кого-то, кто внушает мне осознанную симпатию, то мое восприятие ограничено и силы моей интенциональности направлены к ней, а другие силы парализованы в оставшейся от меня-самой части. Это явление имеет место, например, когда я очень стесняюсь кого-либо. Так, я смотрю на нее и в то же время чувствую торможение, глядя на нее. Идея интенциональности и заторможенной интенциональности в отношении «Я могу» и «Я не могу» имеет равное влияние как на опыт, так и на действие. Представляется, что можно различить, в основном, три способа того, как заторможенная интенциональность влияет на мое тело: 1. Торможение может быть наложено посредством реального и возможного взгляда другого человека. Если я чувствую, что на меня смотрит другой человек, то мое мышление может быть занято этим другим человеком. 2. Торможение может налагаться как самим человеком, так и обществом (впрочем, различие в данном случае может быть невелико). 3. Торможение может быть наложено миром, потому что мир *есть* и *«выглядит»* определенным образом.

Заторможенная интенциональность касается: а) моей кинестетической подвижности в моем пространстве восприятий, и б) моего способа восприятия того, как может быть понят мир. Трансформация, или модификация, моего опыта осуществляется за счет устранения или смещения торможения. Идея устранения или смещения может быть прояснена с помощью ссылки на «собственную ситуацию» кого-либо в пространстве опыта и индивидуального наличия этого пространства. Поскольку агент воспринимает мир и действует в нем, исходя из конкретной ситуации (не являющейся просто точкой в пространстве), в следующем разделе я определяю существование привычек (*habitual exsistence*) в зависимости, в какой оно является пределом и основанием наличия личностного пространства.

5. Само-понимание моей телесной ситуации

Феноменолог различает пространство жизни и объективное пространство. Личностное пространство, являющееся пространством жизни в той мере, в какой оно конституируется агентом — телом-субъектом, определяется способами обживания мира агентом — габитусом. Мерло-Понти говорит, что «каждый момент движения обнимает всю его протяженность и, в частности,

первый момент; кинетическая инициация устанавливает связь между «здесь» и «там»...» [2. С. 188]. Но может ли агент действительно «использовать» пространство как наличное для него в смысле обладания своей физической телесностью? Если верно, что направленность, или чувственная открытость, может быть ограничена, следовательно, пространство жизни нельзя использовать соответственно наличию объективного пространства. Так, имеет смысл сказать, что «кто-нибудь» может двигаться и действовать где-то, смотреть куда-то, но я не могу, я воздерживаюсь от взгляда... я отступаю в свое собственное личностное пространство. Мое личностное «здесь» может быть изменено в соответствии с индивидуальным обладанием пространством жизни. Телесное существование *располагается в* пространстве, и агент может изменять эту ситуацию в соответствии с личностно ограниченной кинестетической свободой, установленной *габитусом*. Например, кто-нибудь, надевшая шляпку, достаточно хорошо знает, что она должна склонить голову ниже, чтобы пройти под веткой дерева. То есть ее телесное существование и самоощущение включает даже часть одежды. Или, например, кто-то, неуверенный относительно собственного внешнего вида, опускает глаза, встречаясь с группой людей. Или я не могу подойти к незнакомым людям так, как я могу подойти к статуе для того, чтобы изучить ее. Таким образом, понятие *заторможенная интенциональность* относится к наличию пространства жизни в качестве моего личностного пространства, и уровню знания и открытости, которые я *могу* позволить самой себе, (социально) дозволены с точки зрения интенциональной направленности и любопытства в отношении мира. Вопрос в том, что *габитус*, понимаемый как мое обладание личностным пространством и мое знание о других людях и о мире, является решающим фактором для трансформаций и изменения моего опыта и моего способа действия¹.

Если верно, что мы обнаруживаем взаимнообратимость опыта и действий, а соответственно, и нашего габитуса, и если верно, что мы можем говорить о модальности телесного существования как в терминах заторможенной интенциональности и сдержанного единства, так и в терминах пространства, имеющего разные уровни доступности (что ведет к идее личностного пространства, в котором я и нахожусь), то мы можем сделать вывод, что каждое личностное пространство, или ситуационное пространство, имеет свои собственные модальности, пределы и социальную динамику. Если собственное личностное пространство – моя ситуация – самоопределяется относительно других «пространств», т.е. ситуация определяется, например, посредством выработанных закономерностей общества и поведения других, то в этом обсуждении может взять верх социология и практическая этика, несмотря на то, что оно было иницировано феноменологией².

В заключение скажем, что если мое ситуативное существование, определяющее доступность моего личностного пространства, может быть транс-

¹ Также интересными будут примеры социальных и культурных различий: как, например, различий в доступности личностного пространства для мужчин и женщин в разных социальных и культурных обстановках.

² Феноменология является также и этическим подходом к рассмотрению проблем. См.: Husserl E. *Erste Philosophie*. Hua vol. VII (1954). Vol. VIII (1956) / ed. Boehm R. Den Haag. А также: Levinas E. *Totalite et Infinite*. La Haye, 1961.

формировано и изменено соответственно уровням торможения и направленности интенциональности, то я сама, способная «править и управлять», обладаю самой собой соответственно пространству, которым я обладаю, т.е. которое является доступным (наличным) для меня. Ситуативное существование, зависящее от силы телесного *габитуса*, может быть трансформировано соответственно возможности торможения силы габитуса. Сила габитуса действует как в направлении заторможенной интенциональности, так и в направлении открытости интенциональности.

Торможение силы габитуса может быть достигнуто посредством дистанцирования от себя-самого, в котором человек пытается освободиться от габитуса и *подойти* к торможению своего собственного габитуса. Это дистанцирование посредством само-понимания (*Selbstbesinnung*) и в то же самое время *приближения*, в смысле определения, моего торможения, налагаемого посредством габитуса, достигает *Selbstbesinnung*, придающего смысл (*Sinn*) тому, что было раскрыто в анонимности. Каждый приданный смысл производит трансформацию и изменение моей «истории» моего габитуса в его способах торможения и направления моих интенциональных отношений к миру.

Литература

1. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 284: «Ничтожность никоим образом не означает неналичия, несостояния, но подразумевает такое нет, которое конституирует это *бытие* присутствия, его брошенность».
2. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с фр.; под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Наука; Ювента, 1999.
3. Bergson H. *Matiere et memoire*. Paris, 1939, 3rd edition 1990. С. 87.
4. Held K. *Lebendige Gegenwart, Die Frage der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag, 1966, S. 6–7.
5. Гуссерль Э. Картезианские медитации. СПб.: Наука; Ювента, 1998, § 50, с. 218.

Перевод с англ. яз. к.ф.н. О. А. Назаровой

«...Порой мы склонны недооценивать работу переводчика. Человек, написавший пару статей или, тем более, книг, склонен свысока поглядывать на переводчиков и издателей философской литературы. Но всякий, кто сталкивался с изданием иностранной литературы, прекрасно знает, каких обширных знаний требует перевод, сколь высокие требования предъявляет он к языку, какой скрупулезной точности в выражении мысли. Да, мы помним оригинальные работы В.Ф. Асмуса, А.В. Гульги, Т.О. Ойзермана, В.В. Соколова, но, быть может, гораздо большую благодарность к ним мы испытываем за их работу по изданию сочинений Канта, Гегеля, Спинозы... В конце концов, издание переводов создает ту почву, на которой только и могут вырасти оригинальные мыслители – такие мыслители, которые не будут изобретать давно изобретенный велосипед, а смогут внести в философское сообщество подлинно новую, самостоятельную мысль».

Доктор философских наук,
главный научный сотрудник
Института философии РАН А.Л. Никифоров